

Sur l'immortalité : Mohammed Iqbal (1877-1938) contre Averroès (1126-1198)

Ndiaga DIOP

UNIVERSITÉ CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR & UNIVERSITÉ
LIBRE DE BRUXELLES

ndiaga5.diop@ucad.edu.sn

Résumé

À la différence d'Ibn Rushd (Averroès) chez qui l'individualité, au nom d'une théorie de l'intellect, semble être mésestimée, Mohammed Iqbal fait valoir dans sa pensée philosophico-théologique qu'elle est la possession la plus chère de l'homme, qui doit d'ailleurs la considérer comme un bien ultime. Chez Averroès, en effet, la théorie de l'âme n'est pas compréhensible sans la dépréciation de la personnalité au profit d'un intellect unique pour tous les hommes, séparé et éternel contrairement aux âmes individuelles guère rémanentes encore moins disposées aux châtements et récompenses de la vie future. Dans le cadre de ce qu'on peut appeler une philosophie de l'individualité, Iqbal (un philosophe musulman moderne) s'insurge contre cette vision métaphysique et la conception eschatologique qu'elle implique. Ce faisant, il s'attache à rétablir la personnalité dans ses prétentions à l'individualité, condition *sine qua non* pour gagner une immortalité qui ne s'obtient néanmoins qu'au prix d'un effort constant.

Mots clés : individualité, intellect, immortalité, religion, philosophie.

Abstract

In contrast to Ibn Rushd (Averroes), whose theory of the intellect seems to underestimate individuality, Mohammed Iqbal argues in his philosophic-theological thought that individuality is man's most cherished possession, and should be regarded as his ultimate possession. For Averroes, the theory of the soul cannot be understood without the depreciation of personality in favor of a single intellect for all men, separate and eternal, in contrast to individual souls that are hardly remanent and even less disposed to the punishments and rewards of the future life. As part of what can be called a philosophy of individuality, Iqbal (a modern Muslim philosopher) protests against this metaphysical vision and the eschatological conception it implies. In so doing, he sets out to re-establish personality's claim to individuality as a *sine qua non* for gaining immortality, which can only be achieved through constant effort.

Keywords: individuality, intellect, immortality, religion, philosophy.

ISSN : 2789-1674 GRAPHIES FRANCOPHONES NUMERO 009 DECEMBRE 2025

Introduction

Dans l'Occident médiéval, Ibn Rushd (1126-1198), plus connu sous le nom d'Averroès, passe d'ordinaire à la fois comme le célèbre *commentateur* et le « suspect » (J. Brenet, 2021, p. 9) dont les thèses, pour l'essentiel, ont été jugées répréhensibles (L. Gauthier, 1948, p. 2). Ses conclusions sur l'intellect, difficilement admissibles sur le plan philosophique pour les scolastiques, contrastent aussi les doctrines de l'Église sur l'âme et sa destinée. Thomas d'Aquin, qui écrivit un cinglant *Contre Averroès* (T. d'Aquin, 1994), les récusèrent au nom de ces deux exigences. Pour lui, la thèse averroïste reste une absurdité philosophique. Et, sur le plan religieux, elle est aux antipodes des enseignements de la foi, qui enseignent l'immortalité de l'âme.

Mais, à l'heure où dans la chrétienté latine les réactions foisonnèrent¹, chez les musulmans, il n'en fut presque pas le cas, du moins au moment où en Occident les intellectuels et théologiens fulminent contre cette doctrine. Plusieurs raisons semblent l'expliquer. La principale reste liée à l'oubli dont Averroès et l'activité philosophique et théologique avec lui, sont victimes dans le milieu intellectuel musulman². Pourtant, bien plus tard, notamment à partir de la première moitié du XX^e siècle, le philosophe musulman indien Mohammed Iqbal répond à Averroès.

¹ Pour un aperçu de l'histoire des diverses réactions suscitées dans la chrétienté latine, le lecteur pourra se rapporter utilement à l'ouvrage de Stéphane Mourad, 2015, *L'Unité de l'Intellect. Histoire d'une controverse*, Paris, l'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique ». Ou encore Jean-Baptiste Brenet, 2021, *Averroès l'inquiétant*, Paris, Les BELLES LETTRES.

² Ce qui autorise certains auteurs comme Francesca Forte à parler, à la suite de Mourad Wahba, d'un « paradoxe Averroès ». Par cette expression, elle veut souligner le fait que le philosophe andalou, qui a connu une grande popularité en Occident, n'a connu rien de tel dans le monde islamique, qui a pourtant contribué à forger sa propre pensée rationaliste. (Voir Francesca Forte, 2015, « Averroès et la censure de l'histoire », *Doctor Virtualis*, 13, p. 137. Gauthier pour sa part écrira que : « La légende d'un Averroès foncièrement impie dans ses doctrines, [...], devait naturellement retentir sur la biographie de leur auteur, et défigurer étrangement, en même temps que son caractère, les événements de sa vie. On ne pouvait présenter que sous de sombres couleurs l'implacable ennemi des religions et de Dieu lui-même. Déjà, sur la fin de sa vie, Ibn Rochd avait eu à souffrir de l'éloignement de ses disciples, terrorisés par l'hostilité agressive d'une populace fanatique. Il s'était trouvé en butte aux attaques des théologiens et aux satires des poètes, si redoutées chez les musulmans ». (L. Gauthier, 1948, p. 3.)

D'abord, Iqbal reproche à Averroès d'avoir sacrifié sur l'autel d'un prétendu intellect unique, séparé et éternel le principe d'individualité, mais aussi d'avoir ôté *personnellement* à l'homme tout espoir de réaliser une immortalité dans un avenir eschatologique. Or, pour cette dernière raison, Iqbal pose que la doctrine d'Averroès de l'éternité de l'intellect, « *est entièrement opposée à la vision qu'a le Qur'ân de la valeur et de la destinée de l'ego humain* » (M. Iqbal, 2020, 64). Comment, par la théorie de l'intellect, Averroès arrive-t-il à la thèse d'une immortalité impersonnelle ? En d'autres termes, sur quels présupposés Averroès se fonde-t-il pour affirmer que l'immortalité concerne moins les individus que le genre humain ? Étant donné que l'islam comme le christianisme affirment l'immortalité de l'âme, Averroès parvient-il à concilier sa doctrine avec ce dogme théologique ? Nous avons vu que Thomas d'Aquin rejette la doctrine averroïste en ce qu'elle lui semble absurde philosophiquement et dangereuse théologiquement. Quelle est la réception de cette doctrine chez un intellectuel musulman comme Mohammed Iqbal ?

Notre hypothèse est que chez Mohammed Iqbal, le rejet de la thèse averroïste de l'immortalité impersonnelle se situe moins sur un terrain apologétique que proprement philosophique. En effet, la thèse d'Averroès repose selon M. Iqbal (2020, p. 64) sur « (...) *une débilite philosophie de la vie qui obscurcit la vision de l'humain sur lui-même, son Dieu et son monde* ». Il ne s'agira donc pas dans cet article de revenir sur l'histoire des controverses suscitées par la thèse averroïste³. Il s'agit, d'une part, d'analyser la doctrine d'Averroès de l'immortalité personnelle, d'autre part, de présenter la réception de cette doctrine dans l'œuvre philosophique et théologique de Mohammed Iqbal.

³Pour cela, nous renvoyons à la monographie de Mourad, 2015, *L'Unité de l'Intellect. Histoire d'une controverse*, Paris, l'Harmattan, collection « Ouverture philosophique ». Il revient largement sur l'histoire de cette controverse, notamment dans l'Occident médiéval.

1- De l'éternité de l'intellect « unique », « séparé » et « impersonnel » : l'immortalité en question

La thèse d'une immortalité impersonnelle sous la plume d'Averroès est connue. Elle semble le résultat d'une interprétation de la théorie des intelligences exposées par Aristote dans la dernière section du livre III du *De anima*⁴. Ernest Renan, dans son *Averroès et l'Averroïsme*, le confirme en ces termes :

La théorie d'Ibn-Roschd [...] de l'intellect humain n'est, [...], que le troisième livre du *Traité de l'âme*, interprété avec la subtilité, les rapprochements hasardés et le mélange de doctrines mystiques qui caractérisent la philosophie arabe. (E. Renan, 2002, p. 99)

Aristote développe une théorie de l'âme dans laquelle il conçoit l'intellect ou âme intellectuelle comme la partie de l'âme au moyen de laquelle celle-ci (l'âme) fait acte de connaissance et de pensée (Aristote, 1947, p.173). Mais, comme Renan l'a remarqué, sur la question de savoir si cet intellect est numériquement un ou non, la doctrine péripatéticienne de l'âme demeure muette. En réalité, l'idée de l'unité de l'intellect actif et de son identification avec la dernière des intelligences mondaines fut l'œuvre des commentateurs (E. Renan, 2002, p. 101).

Ainsi, pour sa part, Averroès, qui prétend rapporter les vues d'Avempace, avance l'idée que l'intellect matériel serait pluriel tandis que l'intellect agent est unique. Cela voudrait dire qu'il y a deux intellects : l'un matériel ou passif ; et l'autre formel ou actif ; l'un, susceptible de devenir toutes les choses en les pensant ; l'autre, rendant les choses intelligibles. En outre, selon lui, il y a supériorité de l'« intellect actif » sur l'intellect « passif ». En d'autres termes,

⁴ Doctrine issue de la discussion de l'affirmation d'Aristote dans son *Traité de l'âme* : l'Intellect actif (en langage religieux l'intelligence divine) est en soi « séparé, sans mélange et impassible », « acte par essence », et « C'est lorsqu'il a été séparé [c'est-à-dire séparé du corps, et peut-être même de l'âme, selon qu'on considère l'intellect actif comme radicalement transcendant vis-à-vis de l'âme ou bien comme "infusé" en elle] qu'il est seulement ce qu'il est en propre, et cela seul est immortel et éternel » (Aristote, 1989, p. 92).

« ce qui agit est supérieur à ce qui souffre ; donc l'intellect actif est supérieur à l'intellect en puissance. L'intellect actif est séparé, impassible et impérissable ; l'intellect passif, au contraire, est périssable et ne peut se passer de l'intellect actif. [Par conséquence], le véritable intellect, c'est l'intellect séparé, et celui-là seul est éternel et immortel » (E. Renan, 2002, p. 101).

Selon Averroès, cette supériorité s'explique par l'antériorité de l'« intellect actif » par rapport à l'« intellect passif ». En cela, l'argument apporte la preuve que le premier est détachable des individus qui n'en participent que très relativement. Autrement dit, puisque l'intellect en acte est antérieur à l'intellect en puissance et que, dans l'individu, la puissance précède l'acte, ce ne doit pas donc être dans « *l'individu qu'il faut chercher l'intellect actif, antérieur dans le temps à l'acte même de la pensée* » (Aristote, 1989, p. 182-183). Aristote ajoute : « [...] on ne peut dire que cet intellect tantôt pense et tantôt ne pense pas. C'est une fois séparé, qu'il n'est plus que ce qu'il est essentiellement, et cela seul est immortel et éternel » (1989, p. 182-183). En d'autres termes, l'intellect pense, et l'homme à hauteur de son effort se joint ou non à cette pensée. Ce n'est donc pas l'homme qui est source de la pensée, mais la pensée l'investit à hauteur de son effort. « *Il faut imaginer l'intellect comme un élément que nous rejoignons par nos dispositions de pensée* » (A. Benmakhlof, 2012, p. 30). Par cet argument, Averroès (2000, p. 147) affirme que « *ce qui, de l'intellect, est immortel n'est rien de proprement humain* ». Renan résume l'idée comme suit :

L'intellect actif est impersonnel, absolu, séparé des individus, participé par les individus. Un pas encore, et l'on devra dire qu'il est unique pour tous les hommes, et proclamer ce que Leibniz appelle le « monopsychisme »⁵. C'est la thèse d'Averroès (E. Renan, 2002, p. 100)

⁵ Le Monopsychisme ? « Ceux qui sont de ce sentiment (c'est-à-dire qui reconnaissent l'existence d'une âme unique et universelle) pourraient être appelés monopsychites, puisque selon eux il n'y a véritablement qu'une seule âme qui subsiste ». La doctrine de l'immortalité impersonnelle aussi bien que celle de l'anéantissement dans la contemplation de l'amour pur (enseigné par Bouddha ou les soufis en islam) sont réfutés par Leibniz. Pour lui, « l'une et l'autre doctrine est insoutenable et même extravagante » (Leibniz, 1969, p. 56-57).

Pour Renan, même si Aristote ne s'est jamais exprimé clairement sur ce point, Averroès et tous les commentateurs, en lui prêtant cette doctrine, n'ont fait que tirer la conséquence immédiate de la théorie exposée au troisième livre *De l'âme*. C'est donc en tirant les conséquences de son interprétation qu'Averroès, en ce qui le concerne, parvint à ce qu'il considère être la vérité du point de vue de la philosophie (Leibniz, 1969, p. 56), à savoir l'éternité d'un Intellect de l'espèce humaine, non des individus.

Conduit à son terme par le fruit du raisonnement garant de la certitude démonstrative dans le *Grand commentaire*, Marc Geoffroy tire les conséquences de cette théorie de ce qui suit :

Son exégèse personnelle (celle d'Averroès) du *De anima* l'a en effet conduit à hypostasier entièrement hors de l'âme humaine l'opération de l'intellect : la pensée résulte de l'action d'un principe agent sur un principe patient, qui sont tous deux des substances séparées éternelles. Cet intellect utilise simplement les facultés de l'âme humaine comme un réservoir d'images nécessaires à son opération, de quoi résulte un produit, la « pensée » particulière de chaque individu. À proprement parler, « l'homme ne pense pas », mais quelque chose se sert de lui pour penser. Ce produit, appelé intellect théorétique, composé de l'intellect et des images, est corruptible puisque dépendant de l'existence du corps. Il faut donc conclure que rien d'individuel ne subsiste de l'homme après sa mort physique. Seule continue après lui une pensée universelle, qui lui a été « prêtée » de son vivant (Averroès, 2000, p. 149).

Pour Averroès, cette acception de l'âme [comme ce qui existe *hors de l'esprit*] est ce qu'il y a de vrai (*pars vera*) selon les propositions probables. C'est par elles que l'âme est conçue comme étant mortelle ou bien non mortelle. Et à cela, ajoute-il, tous les Anciens ont parlé, et toutes les Lois religieuses s'accordent à représenter (Averroès, 1998, p. 78). Mais qu'est-ce que cela veut dire que les Lois religieuses s'accordent à présenter l'âme soit comme mortelle soit comme immortelle ? Averroès est-il en train d'avancer que, selon la Loi religieuse, l'âme est mortelle puisque celle-ci est la vérité philosophique ?

Dans le texte du *Dévoilement* (Averroès, 1998), Averroès semble on ne peut plus clair. Après avoir en effet présenté les trois alternatives suscitées par la question des modes d'existences dans la vie future, il s'attèle à démontrer que l'âme est immortelle suivant le texte révélé de l'islam. Or, pour lui, cela n'entre pas en contradiction avec la vérité philosophique. Autrement dit, selon la philosophie, l'âme de l'homme est immortelle mais dans le sens seulement où elle participe de l'âme universelle et donc jamais lorsqu'elle est considérée individuellement : prise individuellement, l'âme est périssable et disparaît avec le corps. Cela en vertu même du principe selon lequel l'intellect universel est incorruptible et séparable du corps tandis que l'intellect individuel est périssable et finit avec le corps. Bref, *l'intellect actif seul est immortel*.

Au total, et comme Renan le souligne, c'est donc seulement par abus qu'un corps mort peut s'appeler homme : en effet, en tant que pluralité, l'individu disparaît ; mais en tant que représentant un type, c'est-à-dire en tant qu'appartenant à une espèce, il est immortel. L'âme individuelle d'ailleurs ne perçoit rien sans l'imagination. De même que le sens n'est offert qu'en présence de l'objet, de même l'âme ne pense que devant l'image. D'où il suit que la pensée individuelle n'est pas éternelle : car, si elle l'était, les images le seraient aussi. Incorruptible en lui-même, l'intellect devient corruptible par les conditions de son exercice (Averroès, 1998, p. 120-121 et 201).

Donc, toute la thèse d'Averroès repose sur l'idée centrale de l'incorruptibilité de l'Intellect actif. « *L'intellect actif* - dans le langage religieux l'intelligence divine - est en soi « séparé », sans mélange et impassible », « acte par essence », et « *c'est lorsqu'il a été séparé [c'est-à-dire séparé du corps, et peut-être même de l'âme, selon qu'on considère l'intellect actif comme radicalement transcendant vis-à-vis de l'âme ou bien comme infusé en elle] qu'il est seulement ce qu'il est en propre, et cela seul est immortel et éternel* (Aristote, 1989, p. 92). Ainsi, l'immortalité est impersonnelle dans le sens où l'Intellect actif n'appartient à aucune individualité spécifique, car il n'est pas une forme du corps : il est séparé.

Conclusion : l'immortalité ne saurait être personnelle. Cela reste d'autant plus vrai que, pour Averroès, l'âme de l'homme est immortelle selon la philosophie, donc selon Aristote, dans le sens seulement où elle participe de l'âme universelle, par conséquent jamais individuellement.

Si saint Thomas d'Aquin et Leibniz⁶ ont très tôt fulminé contre un tel point de vue, dans le milieu intellectuel musulman, la réplique vient tardivement du penseur musulman moderniste Mohammed Iqbal dans ce qui suit.

2- Pour une philosophie-théologie de l'individualité : l'immortalité personnelle selon Iqbal

Il n'y a quasiment pas de débat entre spécialistes sur la centralité d'une théorie de l'individualité⁷ dans la pensée de Mohammed Iqbal. Entièrement articulée à sa vision de la réalité (A. Iqbal, 2017, p. 34-36), Iqbal présente une philosophie de l'individualité où l'immortalité se donne comme « process » (processus, enclenché par la mise en culture en soi de l'Ego ultime) et non comme *state* état, condition (M. Iqbal, 2006, p. 29-30). La conception iqbalienne d'une immortalité personnelle est à inscrire dans la perspective de cette dite philosophie.

⁶ Leibniz prit ses distances avec ce qu'il désigne sous l'appellation de « monopsychisme », fort effrontément tendancieuse selon son opinion face aux enseignements du christianisme. Il écrit : « Il (Averroès) croyait qu'il y avait en nous un *intellectus agens*, ou entendement actif, et aussi *intellectus patiens* ou entendement passif ; que le premier, venant du dehors, était éternel et universel pour tous, mais que l'entendement passif, particulier à chacun, s'éteignait dans la mort de l'homme. [...] Mais lorsqu'on va jusqu'à dire que cet Esprit universel est l'esprit unique, et qu'il n'y a point d'âmes ou esprits particuliers ou du moins que ces âmes particulières cessent de subsister, [...] on détruit l'immortalité des âmes (particuliers) et dégrade le genre humain, ou plutôt toutes les créatures vivantes, de ce rang qui leur appartenait et qui leur a été attribué communément ». (Leibniz, 1994, p. 221).

⁷ A. Schimmel (1963, p. 119) soutient ouvertement que « *This self-realization of the human ego is the central theme of Iqbal's philosophy and theology, [...]* ». Pour S. Bachir Diagne (2001, p. 28) « [...] la notion qui est au cœur de la pensée iqbalienne est celle du *Khudi*, le soi, qui loin de poursuivre sa propre annihilation dans la lumière du Tout, s'affirme au contraire devant Dieu lui-même ». I. Singh, (1997, p. 62) faisant référence à cette théorie de l'individualité, du Soi, parle à son tour d'une « philosophie de l'égoïté » (*philosophy of Egohood*) comme centrale dans la pensée de notre auteur. Dans son livre *Iqbal's Educational Philosophy*, K. G. Saiyidain (1945, p. 13-14) écrit que : « [...] *Ego or Individuality [...]* is the central idea of his philosophy and on which the rest of his thought-structure is based ».

Mais, en vertu de la vision coranique de la destinée de l'homme - en partie *éthique* et en partie *biologique* - Iqbal intègre dans sa vision de l'immortalité l'idée « *d'une théorie de l'évolution* » en parfaite accord, selon lui, avec la conception coranique de la valeur et de la destinée de l'ego. En effet, selon Iqbal, deux choses sont remarquablement liées selon la vision coranique de la destinée humaine : l'évolution spirituelle de l'homme et son salut. Il faut souligner cependant que le trait d'union entre ces deux parties est une conception particulièrement intéressante de la valeur et de la destinée de l'ego en tant que « personnalité ».

La vision iqbalienne de l'immortalité repose entièrement sur cette visée de l'idéal coranique de *l'Homme parfait* dont « le *climax*, écrit-il, *est atteint quand l'ego est capable de maintenir sa pleine possession de soi, même dans le cas d'un contact direct avec l'Ego universel* » (M. Iqbal, 2020, p. 231). Iqbal associe donc la perspective évolutionniste à celle éthique. Ce n'est en réalité qu'en tant qu'individualité parfaitement réalisée que l'homme pourrait appartenir à la signification de l'univers et devenir immortel. Il écrit :

C'est avec l'irremplaçable singularité de son individualité que l'ego fini va s'approcher de l'Ego infini pour se rendre compte par lui-même des conséquences de son action passée et pour juger les possibilités de son futur. Quel que puisse être le sort final de l'homme cela ne signifie pas la perte de son individualité. (...) La récompense incessante de l'homme consiste en sa croissance graduelle dans la possession de soi, et l'intensité de son activité en tant qu'ego. Même la scène de 'Destruction universelle' précédant immédiatement le Jour du Jugement ne peut pas affecter le calme parfait d'un ego de pleine maturité (M. Iqbal, 2020, p. 230-231.)

La doctrine islamique du salut peut donc être lue chez lui en relation avec cette philosophie de l'individualité. Pour revenir à la citation ci-dessus Iqbal pose que l'ego doit continuer à lutter jusqu'à ce qu'il soit capable de se rassembler, et de gagner sa résurrection. La résurrection, par conséquent, n'est pas un événement externe. C'est la consommation d'un processus vital au sein de l'ego. Qu'il soit individuel ou collectif, il [cet événement] n'est

rien de plus qu'une sorte d'inventaire des réalisations passées de l'ego et de ses futures possibilités.

Par rapport à une dimension éthique, Iqbal met l'accent sur *l'action* par le biais de laquelle l'ego en grandissant (dans le sens d'une croissance) pourrait gagner une immortalité. Il faut comprendre par-là qu'elle n'est pas donnée à l'avance ; elle s'acquiert *dans et par l'action*. Iqbal est tout à fait clair lorsqu'il écrit : « *L'immortalité personnelle, alors, n'est pas nôtre comme un droit ; elle doit être obtenue par l'effort personnel. L'homme est seulement un candidat pour elle* » (M. Iqbal, 2020, p. 235).

Il apparaît que chez Iqbal l'immortalité n'est pas une question métaphysique sans autres rapports que ce soient avec l'expérience de l'homme, comme c'est le cas avec Averroès. Ce dernier n'en admet l'idée que sur la base d'une séparation radicale entre intelligence et matière. Or pour Iqbal il n'y a ici guère lieu d'une distinction entre corps et esprit ; il s'agit plutôt de concevoir la personnalité comme un « *arrangement de forces* » (M. Iqbal, 2006, p. 30). Ainsi tout le travail pour l'ego consiste dans ce que Souleymane Bachir Diagne conçoit comme une *exigence éthique* (2001, p. 57), qui fait que l'homme joue sa *puissance d'agir* dans des valeurs qu'Iqbal répertorie selon ce qui *fortifie* ou *diminue* une telle puissance. Mais tout cela serait sans doute impossible sans ce « mouvement continu » qui veut que chaque acte humain crée une nouvelle situation ouvrant à son tour de nouvelles opportunités de création de soi dans une évolution continue qui est ultimement conquête d'une vie au-delà de la mort.

Par conséquent, Iqbal fonde son espoir sur le désir de l'ego de faire émerger au sein de l'être la personnalité, de se manifester comme désir d'être, mieux de revendiquer la possibilité de son immortalité en tant que personne, en réaction contre la doctrine de l'immortalité impersonnelle défendue par Ibn Rushd (Averroès). Selon lui, l'immortalité ne peut relever que de la prérogative seule de l'*Intellect actif universel* (Infini), et non de celui de l'*intellect passif* (individu) (B. Cissé, 2007, p. 119). Dans l'opinion d'Iqbal, c'est seulement par *l'action* que l'homme peut mériter d'être immortel :

La vie offre un champ à l'activité de l'ego, et la mort est le premier test de l'activité synthétique de l'ego. Il n'y a pas d'actes qui donnent du plaisir et d'actes qui donnent de la souffrance ; il y a seulement des actes qui dissolvent l'ego. C'est l'acte qui prépare l'ego à la dissolution, ou qui le discipline pour une future carrière. Le principe de l'acte qui maintient l'ego est le respect de l'ego en moi-même comme en tous les autres (M. Iqbal, 2020, 234).

C'est en vertu de son *action* donc que l'ego doit gagner sa « *résurrection* ». La *résurrection*, selon Mohammed Iqbal, est ainsi entièrement rattachée à la réalisation spirituelle de l'ego. S'agissant de la manière dont cette « seconde création » ou *résurrection*, pour parler comme le Qu'ran, est possible, le philosophe retourne à la théorie de l'évolution biologique pour montrer que de toute façon tel que l'homme a évolué par le passé tel il évoluera sans aucun doute à l'avenir mais sûrement « d'une autre manière ». Pour le dire autrement, à la question de savoir sous quel mode la *résurrection* peut s'opérer, Iqbal répond que :

La nature de l'univers est telle qu'il lui est ouvert [possible] de maintenir d'une autre manière le type d'individualité nécessaire pour l'élaboration finale de l'action humaine, même après la désintégration de ce qui apparaît spécifier son individualité dans son présent environnement (M. Iqbal, 2020, p. 239.)

Ce qui est sûr c'est que l'homme sera changé mais on ne sait pas de quelle manière, renchérit-il. Quoiqu'il en soit tant que l'ego est soutenu par son (action) activité, il restera immortel. Ainsi donc : « *La seule réalité de la mort de l'ego c'est l'inactivité, c'est l'arrêt : c'est la désintégration après que le désir a été pétrifié* ». (S. Bachir Diagne, 2001, p. 60)

Conclusion

En résumé, si Averroès tire toutes les conséquences de la théorie aristotélicienne de l'âme, il faut croire qu'il en fait subir les croyances scripturaires sur un point essentiel de dogme : la croyance à l'immortalité de l'âme. Or, pour lui, l'immortalité appartient moins à l'individu, c'est-à-dire, à la personne humaine prise séparément, qu'à l'intellect actif auquel celle-ci

ne participe que momentanément. Ainsi, seul ce dernier, « intellect pur, séparé, sans mélange, acte par essence », est immortel et éternel. Cette thèse, les scolastiques chrétiens n'ont pas manqué de la rejeter en ce qu'elle contredit et la lettre et l'esprit du christianisme. Chez Iqbal aussi, le rejet semble nettement prononcé. Moins, par contre, parce que l'idée contredit un dogme cher à l'islam que pour discuter « (...) *une débilite philosophie de la vie qui obscurcit la vision de l'humain sur lui-même, son Dieu et son monde* » (M. Iqbal, 2020, p. 65). Selon l'opinion du philosophe musulman moderniste, la vision du Coran de la valeur et de la destinée de l'ego humain accorde une place primordiale à une quête de l'individualité, gage d'une immortalité certes personnelle mais s'obtenant au prix d'effort permanent.

Références bibliographiques

ARISTOTE, 1947, *De l'âme* 429a10-11 (traduction nouvelle et notes par J. Tricot), Paris, Vrin.

ARISTOTE, 1989, *Traité de l'âme* (traduction et notes de E. Barbotin), Paris, Gallimard.

AVERROËS, 1998, *L'intelligence et la pensée. Grand Commentaire du De Anima Livre III - 429a 10-435 b 25* (traduction, introduction et notes par Alain de Libera/deuxième édition corrigée), Paris, Flammarion.

AVERROËS, 2000, *L'Islam et la raison. Anthologie de textes juridiques, théologiques et polémiques* (traduction par Marc Geoffroy - Présentation par Alain de Libera), Paris, Flammarion.

BENMAKHOLOUF Ali, 2012, « Averroès, la cohérence de la vérité », *Petite Bibliothèque*, p. 30-32.

BRENET Jean-Baptiste, 2021, *Averroès l'inquiétant*, Paris, Les BELLES LETTRES.

CISSÉ Blondin, 2007, *Confréries et communautés politique au Sénégal. Pour une critique du paradigme unificateur en politique*, Paris, Harmattan.

D'AQUIN Thomas, 1994, *Contre Averroès. L'Unité de l'intellect contre les averroïstes : suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270* (traduction de Alain de Libera), Paris, Garnier Flammarion.

DIAGNE Souleymane Bachir, 2014, *Comment philosopher en islam ?* (troisième édition), Paris, Philippe Rey/Jimsaan.

DIAGNE Souleymane Bachir, 2001, *Islam et Société ouverte. La fidélité et le mouvement dans la philosophie d Muhammad Iqbal*, Paris, Maisonneuve & Larose.

FORTE Francesca, 2015, « Averroès et la censure de l'histoire », *Doctor Virtualis*, 13, p. 135-152.

GAUTHIER Léon, 1948, *Ibn Rochd (Averroès)*, Paris, PUF.

IQBAL Mohammed, 2020, *La Reconstruction de la pensée religieuse en islam* (traduit de l'anglais par Abdenmour Bidar), Paris, Gallimard.

IQBAL A. Muhammad, 2017, *Bedil in the light of Bergson* (edited and Annotated by Dr. Tehsin Firaqi - 4th edition), Lahore, Iqbal Academy Pakistan.

IQBAL Muhammad, 2006, *Stray Reflexions. Private Nootbook of Iqbal*, Lahore, Iqbal Academy Pakistan.

LEIBNIZ, 1994, *Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel [1702]* in *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes 1690-1703*, Paris, Flammarion.

LEIBNIZ, 1969, *Essais de théodicée. Sur la bonté de Dieu la liberté de l'homme et l'origine du mal* (chronologie et introduction par J. Brunshwing) Paris, Garnier-Flammarion.

MOURAD Stéphane, 2015, *L'Unité de l'Intellect. Histoire d'une controverse*, Paris, l'Harmattan « Ouverture philosophique ».

RENAN Ernst, 2004, *Averroès et l'Averroïsme* (nouvelle édition), Paris, Maisonneuve et Larose.

SAIYIDAIN K. G, 1945, *Iqbal's Educational Philosophy*, (third edition revised and enlarged) Lahore, Published by Shaikh Muhammad Ashraf Kashmin Bazaar.

SCHIMMEL Annemarie, 1963, *Gabriel's Wing. Study into the Religious ideas of Sir Muhammad Iqbal*, Lahore, Iqbal Academy Pakistan.

SINGH Iqbal, 1997, *The Ardent Pilgrim*, London, Oxford University Press.